

أبحاث

الفكر الإجتماعي

في الكتابات الإسلامية الحديثة

احميدة النيفر

رئيس تحرير مجلة 15 ★ 21 تونس

مصاعب البداية :

إذا كان القرآن قد اعتبر جميع الرسائل السماوية متفقة فيما بينها على مبدأين رئيسيين هما : التوحيد والعدل : ﴿ لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط ﴾ (الحديد ٢٥) فإنه اعتبر أن قيمة العدل يجب أن تميز المجتمع الإسلامي في بنيته وأن تطبع علاقاته مع غيره سواء كانوا مؤمنين أو غير مؤمنين : ﴿ ولا يجرمكم شأن قوم على ألا تعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقوى ﴾ (المائدة ٨) ﴿ يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط ﴾ (النساء ١٩٥) .

مثل هذا التوجه المتميز في الخطاب القرآني هو الذي دفع « فهمي هويدي » الكاتب الإسلامي التقدمي أن يؤكد على أنه : « إذا كان التوحيد هو عماد العقيدة فإن العدل هو عماد الشريعة وأنه لن يتوفر التطبيق الإسلامي الحق ما لم يستند إلى هاتين الدعامين جنباً إلى جنب .. ذلك أن الارتكاز على أحدهما دون الأخرى لن يثمر إلا مسيرة عرجاء لا يستقيم بها التطبيق الإسلامي بأى حال » .

ومن المؤكد أن « فهمي هويدي » استفاد أيضاً في موقفه هذا مما تركه علماء قدامى تناولوا قبله مسألة العدل من أمثال

الشاطبي الذي كان يعتبر في كتابه الموافقات : « أن العدل هو الغاية المقصودة من الشريعة » ومن أمثال ابن تيمية (١٢٦٣ - ١٣٢٨ م) الذي أعلن في الحسية : « أن الدنيا تدوم مع العدل والكفر ولا تدوم مع الظلم والإسلام » .

لكن الذي لا يجب أن يغيب عنا أن مسألة العدل خاصة والفكر الاجتماعي عامة في الأدبيات الإسلامية الحديثة ظل في عمومها بطيء التطور غامض المعالم تحت تأثير عوامل سياسية ضاغطة ومعقدة . يكفي أن نذكر على سبيل المثال أن رجلا كسيد قطب (١٩٠٦ - ١٩٦٦) الذي تناول هذه المسألة بكثير من الجرأة والتحديث في أواخر الأربعينات وأوائل الخمسينات في أربعة كتب هي :

« العدالة الاجتماعية في الإسلام »
« معركة الإسلام والرأسمالية »
« السلام العالمي والإسلام » و« نحو مجتمع إسلامي » عاد بعد انضمامه إلى حركة الإخوان المسلمين والحكم عليه سنة ١٩٥٤ بالسجن بدعوى التآمر لقلب نظام الحكم المصري إلى التنكر إلى كل ما كتبه في مسألة العدل الاجتماعي وكأنه في تخليه هذا كان يريد أن يؤكد على الأولوية الكاملة للعمل التنظيمي السياسي في مواجهة نظام متسلط ورافض للحوار .

نفس التصرف نجده من قبل معاصر آخر اهتم بالقضية الاجتماعية اهتماما بالغا هو

باقر الصدر (١٩٣٣ - ١٩٨٠) فيعد أن خصص دراسة أولى بعنوان « فلسفتنا » عرض فيها للأسس النظرية التي تقوم عليها الماركسية والوضعية المنطقية وما تتميز به المدرسة الإسلامية من تفسير للكون والحياة أردفها بكتاب أطول هو كتاب « اقتصادنا » ناقش فيه الأسس العامة للاقتصاد الرأسمالي إلى جانب المادية التاريخية ونظرة الماركسيين للمجتمع مقارنا كل هذا بهيكل عامة للاقتصاد الإسلامي ورأيه في العمل وتوزيع الثروة . وواصل بعد ذلك نفس المسار بتأليف « البنك اللاربوي في الإسلام » وبعده « المدرسة الإسلامية » التي تحدث فيها عن أسباب عجز التجربة الاجتماعية في البلدان الإسلامية . بعد كل هذا الجهد الفكري الاجتماعي نجده يُقبل بكلية على النضال السياسي ضد الحكم القائم في العراق مؤسسا حركة سياسية معارضة تهدف إلى إسقاط النظام وينتهي الأمر بباقر الصدر بالسجن ثم الاعدام سنة ١٩٨٠ .

هذان المثالان يؤكدان على مدى صعوبة تطور الفكر الاجتماعي الإسلامي ، ذلك أن مسألة العدل ارتبطت منذ القرن ال ١٩ - وظلت كذلك - بالنضال السياسي ضد قوى الاستبداد والتسلط .

كان هذا في ظل الدولة العثمانية وخاصة مع السلطان عبد الحميد الثاني (١٨٧٦ - ١٩٠٩) واستمر في غالب الأوضاع السنية التي تلتها بنسب أقل حتى الثمانينات وهذا ما يفسر جانب التردد في الفكر

الابداعية التى تتفاعل مع الأصول
الإسلامية من أجل تقدم اجتماعى
وسياسى .

لذلك فإننا لا نكاد نجد طيلة القرن
الماضى أية محاولة جادة يمكن أن تميز الفكر
الإسلامى فى المجال الاجتماعى سواء فى
تركيا التى أدخلت الحداثة مع مشروع
تنظيماتها سنة ١٨٣٩ أو فى بعض ولاياتها
أو فى مصر التى تحولت إلى مركز للآراء
الحديثة منذ ١٨٦٠ عندما أصبحت قبلة
المفكرين المسلمين الباحثين عن ملجأ بعيدا
عن جمود وتسلط الادارة العثمانية .

والذى لا يجب أن يغيب عن الذهن
هو أن مثل هذا البطء فى نمو الفكر
الاجتماعى الإسلامى يعود أيضا إلى طبيعة
« الإصلاح الدينى » الذى عرفه الإسلام
السنى طيلة القرن الماضى فلقد تعامل هذا
النزوع الإصلاحى بخطاب إسلامى يتلاءم
مع مجتمعات الجزيرة العربية قبل ١٣
قرنا . إنه ظل يعتبر الشرك والوثنية قاعدة
المجتمعات الحديثة فلم يغير مفهومه
للتوحيد بحيث يصبح قابلا لاستيعاب
التحولات الفكرية والمادية التى طرأت
على المسلمين عبر القرون .

لذلك يجب أن ننظر أوائل القرن
العشرين لظهور أولى المحاولات الإصلاحية
الجادة والرابطة بين المستوين الدينى
والاجتماعى والتى تعتبر أن هناك حداً أدنى
من الإصلاح العقائدى يجب إجراؤه إلى
جانب أولوية العدل التى لا مفر منها

الاجتماعى الإسلامى الحديث . وهكذا فإن
حركة النهضة الحديثة فى البلدان الإسلامية
السنية اصطبغت بالاصلاح الدينى
والسياسى وقلما اعتنت بالمسألة
الاجتماعية .

لقد ركز عموم المصلحين فى المشرق
والمغرب منذ القرن الماضى على أن انحطاط
أحوال المسلمين يرجع إلى عاملين
أساسيين : ١ - التحريف والبدع التى
لحقت بالإسلام . ٢ - طبيعة الأنظمة
السياسية السائدة والجائرة - ولقد اختصر
رواد الإصلاح المسألة فى أن مشكلة
المسلمين واحدة فى حقيقتها : لقد اعتبروا
أن السياسة والدين يمثلان مشكلة حلها
موجود فى النصوص الدينية على شرط أن
تفسر بطريقة عقلية متسعة الفكر لا
بطريقة ضيقة الأفق .

وإذا أمكننا أن نميز فى حركة الإصلاح
الحديثة مطالبها بالرجوع إلى منابع الدين
التي تنوقشت أو أهملت فإنها قصرت
عنايتها فى غالب الحالات على المجال
السياسى باستثناء محاولة السنوسيين فى
طرابلس وهى التى عملت على إقامة نواة
مجتمع إسلامى يرتكز على أساس التكافل
الاجتماعى ، إلا أن نمط الزوايا السنوسية
كان شديد الارتباط بطبيعة البنية القبلية
السائدة فى ليبيا فلم يكن يملك قابلية
مواكبة المؤسسات الاجتماعية الحديثة . لقد
كان أقرب للظاهرة الدفاعية التى تحاول
معالجة تحديات العصر منه إلى الظاهرة

لمواجهة التحولات الفكرية والمالية التي عرفها المسلمون السنة في مجتمعاتهم الحديثة .

وفي هذا المجال فإن ما عرفه الفكر الاجتماعي الإسلامي من تطوّر نوعي منذ مطلع القرن العشرين لا يمكن أن يفصل عن الصراعات الاجتماعية التي انشأها النفوذ الرأسمالي القوي في العالم الإسلامي وما استتبع ذلك من تيارات فكرية اجتماعية فرضت نفسها عبر خطاب إسلامي جديد .

أما الإسلام الشيعي في إيران فقد كان طيلة القرن الماضي يعيش أولى محاولات تخلصه من تبعية الدولة التي كانت تستخدمه كقطاع لاستبدادها السياسي وذلك في أول حرب مقاومة يقودها الجهاز الديني الشيعي سنة ١٨٢٦ ضد الاحتلال الروسي للمقاطعات الإيرانية الشرقية . ثم تواصل نفس المسعى طيلة النصف الثاني من القرن الـ ١٩ في انتفاضة التبغ (١٨٩٠ - ١٨٩٢) وفي الثورة الدستورية (١٩٠٥ - ١٩١١) ثم ثورة اتحاد الإسلام (١٩٢٠) والنضال السياسي داخل البرلمان الإيراني طيلة العشرينات والثلاثينات وحركة فدائى الإسلام في الأربعينات ثم ضمن الحركة الوطنية طيلة الخمسينات حتى انتفاضة ١٩٦٣ التي قادت قسم من الجهاز الديني بالتحالف مع حركة تحرير إيران والتي أنهت فترة ما يسمى بالانفتاح السياسي

الجديد وهيات لثورة نهاية السبعينات التي اسقطت حكومة الشاه .

هكذا خاض قسم من المؤسسة الدينية الشيعية سلسلة من النضالات السياسية عبر حوالى قرن ونصف رافعا شعار : الإسلام دين كله سياسة ومركزا على محورين أساسيين : محاربة التبعية الأجنبية (روسيا - إنجلترا وأمريكا) ومقاومة الاستبداد الداخلي .

ولقد نجم عن هذا تضخم في البعد السياسي للتحرك والفكر الشيعيين الحديثين نجم عنه اهمال كامل للمسألة الاجتماعية من قبل مؤسسة دينية ظلت محافظة في اطروحاتها الدينية لا تعتنى في أغلب الحالات إلا بحماية استقلالها تجاه المؤسسة الرسمية التي استغلتها قرونا متوالية .

هكذا لم تكتسب المؤسسة الدينية الشيعية التجديد ولا التنظير اللذين تفرضهما تحولات العصر على المستويات العقائدية والاجتماعية - مثل هذا المشروع سوف يبدو بشكل أولى آية الله الطالقاني ثم يعقبه بعد ذلك في الستينات من هذا القرن على شريعتي (١٩٣٣ - ١٩٧٧) وواضح أن مثل هذا الخط سوف يقابل من قبل رجال الدين الشيعة بمقاومة تتراوح بين الجهر والخفاء قبل وبعد الثورة في إيران . ومع ذلك فسوف تبلور محاولة داعية لقراءة معاصرة لتاريخ التشيع من أجل توجه إسلامي اجتماعي ، ولعل أفضل ما يصوّر هذه المحاولة ما تركه على شريعتي

من محاضرات وبحوث متميزة .

للمساواة . إنها رؤية تأتي متأخرة زمنياً بالنسبة لما سوف يعرفه الشق السننى منذ مطلع القرن العشرين .

الفقر عدو التقدم :

إذا كانت تركيا قد عرفت التيارات السياسية الاجتماعية منذ الثلث الأخير من القرن الماضى وإذا كانت المحاولات التقريبية بين الإسلام والاشتراكية قد بدأت مبكرة فى تركيا فإن ذلك لا يعنى إطلاقاً نمو فكر اجتماعى إسلامى متميز فى المشرق السننى . لقد اقتصر الأمر فى تركيا على اظهار ما يوجد من صلة بين المبادئ الاشتراكية والتعاليم الإسلامية وقد تأكدت هذه المرحلة فى مرحلة التحرر الوطنى (١٩١٩ - ١٩٢٢) خاصة على يد الشيخ ثروت أحد كبار الثوريين الأتراك ومؤلف كتاب « صفحة من العصر الذهبى » الذى كان الغرض منه اظهار مدى الارتباط بين الإسلام والماركسية ولم يكن الشيخ ثروت حالة شاذة بل إن البلشفية التركية قبل ١٩٢٢ تميزت بعدم عدائها للإسلام وهو أمر سوف تضطر موسكو بعد ذلك إلى « تصحيحه » وارجاع اتباعها الأتراك إلى المنهج الماركسى - اللينينى الصرف وقد ساعدها فى ذلك أوضاع الجمهورية التركية التى تبنت المقاومة العلنية للقوى الدينية والمحافضة .

ويجب أن ننتظر أواسط الستينات من هذا القرن حتى تعود من جديد على سطح

إن قراءة مثلاً مقال « التشيع الأحمر والأسود » يستطيع أن يعطينا صورة عن أهمية هذه المحاولة التجديدية فى الفكر الشيعى الحديث وعن أسباب مقاومة الجهاز الدينى الرسمى الذى ظل قروناً مستغلاً من الدولة الصفوية (١٥٠١ - ١٧٢٢) ثم من الدولة الفاجارية (١٧٩٥ - ١٩٢٥) .

يقول شريعتى : « إن الإسلام كان ديناً بدأ بـ (لا) نطق بها محمد الذى كان وارثاً لتراث إبراهيم ومظهراً للدين الذى هدفه توحيد الله وتوحيد الشعب . إن شعار التوحيد (لا إله إلا الله) يبدأ بـ (لا) طرحها الإسلام فى مواجهة الشرك ونقصد بالشرك دين المنفعة ومصالح الاشراف أما التشيع فكان إسلاماً بدأ بـ (لا) نطق بها على : ذلك الوارث العظيم لتراث ونهج محمد ومظهر الإسلام والعدالة الحقيقية - إنها (لا) التى ردّ بها على عبد الرحمان بن عوف رمز إسلام الأشراف ومصالح النخبة » .

هذه الرؤية البعيدة عن خرافات « التشيع الصفوى » والملتزمة بمهمة مثناة: تغيير المفاهيم الدينية التقليدية إلى جانب قراءة تجديدية تأخذ بعين الاعتبار روح العصر والتطورات الاجتماعية ، هى الأولى فى نوعها من حيث الربط بين كل نضال سياسى داخلى وخارجى وبين النضال من أجل أوضاع أكثر عدالة وأقرب

وطأة الحكم العثماني ومن أجل تحقيق النهضة الإسلامية دينيا واجتماعيا وسياسيا في نطاق اتحاد ذي نزعة ديمقراطية . وبذلك يقدم لنا أول دعوة لاقامة حياة عصريّة تستند إلى تعاليم النصوص الإسلامية مؤكدة أنها لن تقوم « إلا بمحاربة الفقر » وانشاء « أصول المعيشة الاشتراكية » . يقول في كتابه « أم القرى » :

« إن الداء العام ليس الجهل ولا الاستبداد بل هو الفقر فهو قائد كل شر ورائد كل نحس .. القوة المالية مفقودة والشرعية مبنية على أن الأموال فيها جزء للفقراء . لكن الحكومات جبت من الفقراء لتغدق على الموسرين » (أم القرى) .

ولو تابعنا جل فقرات كتاب الكواكبي لوجدنا أن مسألة توزيع الثروة والأراضي وعدم حصر الملكية الزراعية والتفاوت الطبقي أصبحت قضايا مطروحة على الفكر الاجتماعي الإسلامي . إن الإسلام كما يفهمه الكواكبي يناصر الملكية المشتركة ويعارض الرأسمالية الكبيرة وكبار الملاك لكنه لا يحارب الثروة الناجمة عن العمل والتي تلبى حاجيات الإنسان الأساسية .

والكواكبي يطرح شعار « معيشة الاشتراك العمومي » ، ويؤكد أن مصيبة الشرق هي توالي الأنظمة السياسية المستبدة المرتبطة بأوضاع اجتماعية غير عادلة « فالأغنياء رباطط المستبد ولهذا يرسخ الذل في الأُمم التي يكثر أغنياءها » (طبائع الاستبداد) وهو من ناحية أخرى يبين

تركيا توجهات داعية إلى « الاشتراكية الإسلامية » الرابطة بين القيم الإسلامية والمبادئ اليسارية ولقد ظل دعاة هذه النزعة مما يمكن أن يؤكد مثل هذه الرابطة في التاريخ التركي فاکتشفوا في الطريقة البكداشية والبيرمية (القرن XIV) ملاح اشتراكية قبل ظهور المذهب الاشتراكي في أوروبا المعاصرة . كما وجدوا في الشايف الشيوخ بدر الدين (القرن XV) المتمرد على السلطان المؤسس الأول لنظام جماعي إسلامي حديث إذ كان قد ألغى الملكية الفردية مقسما الثروة بالمساواة بين أفراد جماعته .

مثل هذا التوجه عرفته تركيا منذ أوائل هذا القرن لكنه كان لا يتجاوز غاية ظرفية تكتيكية سرعان ما تنقضى دون أن تحقق تطورا فكريا يذكر أو إضافة نوعية جادة .

هذا العمل سوف يشرع فيه كاتب ومناضل حلبي هو عبد الرحمان الكواكبي (١٨٥٤ - ١٩٠٢) وسوف يسير على نهجه مفكرون إسلاميون من أمثال رفيق العظم (١٨٦٧ - ١٩٢٥) وعبد القادر المغربي (١٨٦٧ - ١٩٥٦) وشكيب أرسلان (١٨٦٩ - ١٩٤٦) وعبد الرحمان البزاز ، هؤلاء جميعا سوف يتناولون المسألة الاجتماعية عبر الحديث عن انحطاط المسلمين مظهرين العلاقة بين المسألة السياسية والأوضاع الاجتماعية .

هكذا بدأ الكواكبي في كتابيه بتقديم رؤية من أجل تحرير البلاد الإسلامية من

مدى العلاقة الموجودة بين الاستبداد والاستغلال وبين الاستعمار الأوروى للبلاد المتخلفة : « إن تحصيل الثروة فى عهد الحكومة العادلة عسير جداً وقد لا يتأتى إلا من طريق المراقبة مع الأمم المنحلة أو التجارة الكبيرة التى فيها نوع من الاحتكار أو الاستعمار فى البلاد البعيدة مع المخاطرات » (طبائع الاستبداد) .

ولمواجهة هذا الوضع يطرح الكواكى منهجا اجتماعيا إسلاميا قائما على « الثروة العمومية المملوكة للمجموع والمخصصة للكلافة » .

ومن المؤكد أن الكواكى استفاد من المترجمات الأوروية المتحررة الواردة على العالم الإسلامى والمتعلقة بالمسألة الاجتماعية وخاصة مونتسكيو لكنه تميز هو ومن سوف يأتون بعده لمعالجة مشكلة الفقر بأنهم يضعون أنفسهم كامتداد لبناء قائم على تفسير تقدمى للتراث العربى الإسلامى .

ويتميز الفكر الاجتماعى الإسلامى فى هذه المرحلة الأولى بميزتين رئيسيتين :

١ - تأكيده على أسبقية الإسلام التاريخية على المذاهب الاشتراكية وعلى الرأسمالية والحرص على الأخذ من جوانبهما الإيجابية بغاية تحقيق العدالة فى البلاد الإسلامية .

٢ - أن التقدم الذى عرفته أوروبا قام

على مبدأ التكافل الاجتماعى وهو مبدأ قامت عليه شرائع الإسلام حتى تكفل سعادة الإنسان . فالتكافل يترك الإنسان أنانيته ومنافعه الخاصة وبه يشيع وتعم الصناعة وتصبح الأمة مرهوبة الجانب .

وهكذا فإن المسألة الاجتماعية سوف تتركز على التكافل الذى يقوم على أنه يملك وظيفة أخلاقية ضابطة رادعة تحمى « الطبقة النازلة » من جشع « الطبقة العالية » وتنفى بفضل فريضة الزكاة كل « عوامل البغضاء والشحناء وحروب الطبقات » .

مثل هذا الطرح لا يقدم من جهة أدوات تحليل قادرة على تجاوز الوضع السائد وهو من جهة أخرى يؤكد على الاختيار السياسى فى طرح القضايا الاقتصادية والاجتماعية فلا يبين العلاقة بين رأس المال والعمل ولا قضية الثروة وتوزيعها بل يكتفى باشعار فئة الأغنياء بأن للفقراء حق معلوم فى أموالهم ومطالبة الحكومة الإسلامية باجبارهم على دفع الزكاة إن لزم الأمر .

المسألة الاجتماعية تفقد فى هذه المرحلة كل تأصيل وكل هيكلية ، فلا تحديد لأشكال الملكية ولا تحديد لطبيعة العلاقة بين الدولة والملاك ولا ربط بين هذه المفاهيم والتصور الإسلامى .

نحن إذن أمام محاولة أولية تهدف التوفيق السياسى بين إشكالية التقدم فى البلاد

الإسلامى الذى سيرفه العالم العربى طيلة
الخمسينات والستينات .

من التكافل الاجتماعى إلى اشتراكية
الإسلام :

لا يخفى الاشتراكيون والشيوعيون
السوريون استفراهم من موقف الإخوان
المسلمين فى سوريا سنة ١٩٥٩ تجاه قوانين
الاصلاح الزراعى الذى سنته دولة
الجمهورية العربية المتحدة ، وما يزيد الأمر
غربة أن زعيم الإخوان المسلمين فى سوريا
مصطفى السباعى (١٩١٥ - ١٩٦٤)
كان أول من طالب فى الجمعية التأسيسية
السورية بذلك قبل عشر سنوات وكان
لمشروعه الداعى إلى إعادة توزيع الأراضى
الفلاحية الأثر السيئ لدى كبار
الاقطاعيين السوريين فلقد كان السباعى
يعتبر منذ ١٩٤٩ أن الاصلاح الزراعى
ضرورة اجتماعية تحول دول اإهمال مساحات
شاسعة من الأراضى الفلاحية وتمنع استبداد
الملاكين الكبار بصغار الفلاحين وكان يبنى
موقفه هذا على أصول إسلامية ، فإن كان
عمر فى مدة خلافته قد منع كبار الصحابة
من حرية التنقل والخروج إلى الأمصار وإذا
كان للحاكم المسلم أن يحدد ربح التجار
ويمنع الاحتكار فى المواد الضرورية فإن له
أيضا حق إعادة توزيع الأرض على
الفلاحين وفق مقاييس جديدة .

هذا الموقف من زعيم الإخوان المسلمين
فى سورية جاء نتيجة لتحول هام حصل فى
الفكر الإسلامى الحديث بعد الحرب

الإسلامية وبين ضرورة مواجهة النفوذ
الرأسمالى الاستعمارى وبين الحاجة
لاستئصال الفقر السائد بين عموم
المسلمين .

يقول الكواكى عن الثروات المحتكرة
من قبل فئة قليلة أنها : « تضيق على
حاجيات الغير وأنه لا تكثر (الثروة) إلا
عند مواطنى الحكومات غير العادلة وغير
المنتظمة ففى ظل الحكومات المستبدة
يسهل تحصيل الثروة » (طبائع
الاستبداد) . أما شكيب أرسلان فهو
يعتبر الزكاة حلا جذريا ضد الفقر ووقاية
من الاشتراكية والشيوعية : « تلك الفتن
القادمة على المسلمين بلا ريب » (حاضر
العالم الإسلامى) .

هذه هى المرحلة الأولى للفكر
الاجتماعى الحديث الذى تميز بتقرير
مجموعة من المفاهيم العامة بعضها مستند
للتجربة الإسلامية الأولى فى عصر
الرسول ثم خلفائه الراشدين وبعضها
مستوحى من التيارات الاشتراكية
الأوروبية الحديثة من أجل إقامة تعايش
عادل بين الأثرياء والفقراء فى ظل نظام
اقتصادى موجه من طرف الدولة
الإسلامية المتحررة من النفوذ الأجنبى
والقادرة على تحقيق التقدم الحضارى .

إنها مرحلة إرهابات للفكر الاجتماعى
سوف تجد فى مجموعة سيد قطب تحولا
هاما منذ نهاية الأربعينات لكنها لن تجد
الرواج اللازم فى صفوف التحرك

العالمية الثانية وعلى يد رجال نظروا للمسألة الاجتماعية بشكل منهجي محدد . ومن أبرز هؤلاء سيد قطب - عبد القادر عودة - محمد الغزالي - البهي الخولي (من مصر) ومصطفى السباعي (من سورية) .

هذه المجموعة تنتمي إلى حركة الإخوان المسلمين التي تأسست في مصر في أواخر العشرينات من هذا القرن ثم أوجدت لنفوذها امتدادات في عدد من بلدان المشرق العربي . والذي لا يجب أن ننفل عنه أن هذا التطور الاجتماعي على أهميته لا يمثل الخط السائد والرسمي للحركة فهو مجرد اجتهادات شخصية لبعض مثقفي الإخوان تتسامح معه الحركة دون أن تصبح ملزمة به . لذلك فلقد ظلت قواعد حركة الإخوان وقياداته السياسية رافضة أن يكون لها موقف اجتماعي صريح مؤكدة بذلك أن دعوتها تتجه إلى الغنى والفقير ، العامل وصاحب رأس المال ، الفلاح ومالك الأرض . وبذلك كان تناول الحركة الرسمي للمشكلة الاجتماعية يتم أساسا (خاصة في مصر) من منظور أخلاقي فهي تؤمن أن سلام المجتمع رهن سيادة الرحمة والحب بين أفرادها ولذلك فقد نشط الخطاب الذي ينمى معاني التعاون والتضامن متغافلة عن طرح قضايا ضمانات الحياة المعيشية وكفالة الرزق وضمان التوازن الاجتماعي بين الذين يملكون والذين لا يملكون . أكثر من ذلك فإن بعض القيادات الرسمية لحركة الإخوان - بالإضافة إلى عدد من شيوخ

الأزهر - ظلت تنظر بكثير من الحذر إلى كل محاولات تعميق الفكر الاجتماعي الإسلامي بشكل يجعله آخذا بعين الاعتبار روح العصر التي تدفعه إلى تقديم الاجتهادات الاجتماعية اللازمة من أجل إقامة العدل ومحاربة الاستغلال .

هكذا فإن كتب « سيد قطب » التي نشرت في أواخر الأربعينات وأوائل الخمسينات والتي كتبها قبل انضمامه لحركة الإخوان المسلمين في مصر - ظلت مهمة في داخل الحركة بالمقارنة لما كتبه بعد ذلك من كتب إسلامية سياسية رافضة . نفس الأمر حصل لكتاب « اشتراكية الإسلام » لمصطفى السباعي الذي قدمه سنة ١٩٥٩ فإنه انتقد بشدة من طرف عدد من الإسلاميين والأزهريين لأنه « خروج عن الدائرة الإسلامية وادخال لبدعة لم تكن موجودة في الإسلام » .

هذا الموقف الرسمي لم يمنع النخبة المفكرة في داخل حركة الإخوان خاصة من تناول هذه القضية محددة لها أصولها العقائدية الدينية (قطب - عودة) ومبينة التشريعات اللازمة لضمان الحقوق الطبيعية لكل المواطنين (السباعي - الغزالي - القرضاوي - الخولي) وبذلك تحوّل الفكر الاجتماعي الإسلامي في مرحلته الثانية من طور المفاهيم العامة المتقاطعة التي لا ينتظمها بناء كامل واضح والتي تكفي بالدعوة إلى الانفاق والصدقة إلى طور يأصل إسلاميا لمسألة العدالة الاجتماعية

ويقدم التشريعات الكافية والمتكاملة لكل جوانب المشكلة الإنسانية والاجتماعية المطروحة .

فما هي الإضافات النوعية التي قدمتها هذه المجموعة من الإسلاميين فيما بين نهاية الأربعينات ونهاية الخمسينات ؟

أولا : على المستوى العقائدي النظرى :

يتفق إسلاميو هذه المرحلة على نقطة انطلاق رئيسية يتفاوت وضوحها من كاتب إلى آخر وتمثل في الاعتقاد بأننا اليوم لا نستطيع أن نحقق أى تغيير جاد في العالم الإسلامى بمجرد توجيه الفرد في أخلاقه وسلوكياته ، ذلك أن الأنظمة السياسية والاقتصادية أصبحت اليوم مبنية على خلفيات أيديولوجية مفصلة وهذا خلافا لما عرفه الإسلام في عهده الأول الأمر الذى سهل انتشاره بسهولة نسبية عندئذ ، لأنه لم يطالب المسلمين برؤية أيديولوجية متكاملة وبرامج سياسية واقتصادية نابعة عنها . لقد كانت الأوضاع الفكرية والاجتماعية دون ذلك بكثير . أما اليوم فلقد عرف العقل الإنسانى عمقا نظريا وبناء اجتماعيا واقتصاديا في غاية التعقيد لهذا فإن حل المشكلة الاجتماعية عند منظرى المرحلة الثانية يحتاج إلى عمل تأصيلي يقدم قراءة لثلاث قضايا أصولية تتمحور حول : (أ) ما هو الإسلام ؟ (ب) ما هو التوحيد ؟ (ج) وما هي غائية الخلق ؟

يقول « سيد قطب » عن الإسلام :
« إنه عقيدة الضمير التى ينبثق منها

سلوك فى المجتمع ويقوم عليها نظام للحياة يتناول نشاط الفرد فى حياته العائلية والاجتماعية والدولية ، الإسلام إذن شعائر تعبدية وشرائع لتنظيم الحياة فى ضوئها وبالتالي لا مجال للفصل بين الدين والدولة مع التأكيد على أن قضية الحكم ليست دينية أى لا تقوم على تفويض من طرف الرب بل إن الحاكم مدنى واطروحاته محل قبول ورفض .

أما التوحيد فليس يعنى عند منظرى الطور التالى إلا « تحرير الوجدان البشرى من عبادة أحد غير الله أى تحقيق المساواة بين حقوق الناس وواجباتهم » فالتوحيد بهذا المعنى هو التحرر المطلق الذى يعنى على أرض الواقع المساواة فى الحقوق الإنسانية - فالكل لآدم وآدم من تراب - وعنه تنتج المساواة بين الأجناس وبين الرجل والمرأة لأن الأصل واحد والنشأة واحدة .

أما غائية الخلق فهى تعنى أن الكون كله مخلوق من أجل الإنسان وبالتالي فالبشر مخلوق بعضهم لبعض أى أن العلاقات الاجتماعية مدعوة إلى أن تقوم على أساس المساهمة الجماعية حتى يتحقق الهدف من الحياة ، وكل خرق لهذا الشرط لا يمكن أن يؤدي إلا لحيوط عمل المستخلفين ، (عودة) فالله لم يسخر ملكه لفرد ولا لفئة بل للبشر جميعا وجعله مشاعا بينهم .

واضح أن هذه القضايا التأصيلية

الثلاث تتظافر في مجملها من أجل هدف واحد وعبر منهجية واحدة . فهي من جهة تهدف لبناء موقف ملتزم بقضايا الإنسان المعاصر في البلدان الإسلامية متبينة في ذلك منهجية تجديدية يتفاعل فيها النص مع الواقع تفاعلا جدليا وتنظر للوجود الإنساني في صبرورته وتطوّره لا من ثباته واستقراره ..

ومن هنا فالنظم الإسلامية يجب أن يستوحى العقل البشرى من المبادئ الخالدة لأن الحياة تتطور باستمرار ذلك أن الحالات الاجتماعية لا تتكرر أبداً في التاريخ وإنما تتشابه مجرد التشابه (قطب) . لهذا فلا بد من حلول جديدة باستمرار في ظل المبادئ العامة حتى يمكن للفكر الإسلامى أن يستوعب تطوّر الحياة ورقبها . وينطلق البحث عن التقنيات الإسلامية المحققة للعدل واللائقة للعصر من بحث جملة من المسائل التى نلخصها في المحور التالى .

ثانيا : **الثروة من يملكها وكيف يتم التصرف فيها ؟**

يؤكد عبد القادر عودة أن استغلال الكون من قبل الإنسان يولد مالا ورغبة في الادخار لكنه يتفق على مبدأ أساسى مع سائر من تناول هذه القضية أن المال كله لله ولا يملك البشر إلا حق الانتفاع به فالملكية في الإسلام من هذا المنظور ملكية منفعة وليست ملكية حقيقية .

وانطلاقا من هذه القاعدة الأساسية تنجم عدة تطبيقات من بينها :

- للجماعة المسلمة عن طريق الحكام وأهل الشورى أن تنظم طريقة الانتفاع بالمال لأنه مجعول لمنفعة الجماعة وهي قادرة أن ترفع يد المالك عن المال إذا اقتضت ذلك مصلحة عامة مع تعويضها له عن ملكيته المنفعية تعويضا مناسبا .

- يبيح الإسلام حرية التملك بدون حدّ إلا أنه يميز للجماعة بواسطة ممثليها وباعتبارها القائمة على حقوق الله والمنظمة لها أن تحدّد ما يملكه الشخص من ثروة إذا اقتضت ذلك مصلحة عامة .

- يقرر الإسلام أن للغير حقوقا مفروضة في الأموال عملا بحديث الرسول : « أن في المال حق سوى الزكاة » فبالإضافة إلى الزكاة يوجد الاتفاق بحديه العادى والضرورى . فللحكومة الإسلامية أن تأخذ ما يزيد عن حاجة الأغنياء لترده على الفقراء هذا في الحد العادى ولها أن تتجاوز ذلك إلى الجزء المخصص لسد حاجة الغنى في أوقات الضرورة .

من هنا يمكن القول أن سياسة المال حسب قطب ومجموعته قائمة على أن الملكية الفردية حق مقرر في الإسلام لكنه قائم على شرط أساسى هو أن يكون المجتمع متوازنا لا اختلال فيه . فإذا وجدت حاجة يكون حق المجتمع مطلقا في كل المال ولا يقف في وجهه حق الملكية الفردية .

يقول « سيد قطب » : « إن في يد الدولة

للعامل أن يتقن عمله ولا بد لرب العمل أن
يرعى عماله وذلك بأن يكون الأجر على
قدر العمل وأن يكون العمل على قدر
الطاقة . من هنا أصبح واجبا تحمل مرض
وعجز العامل وضمان كرامته المعيشية
وتأمين نفقاته العائلية .

وإذا كان منظرو هذه المرحلة الثانية لم
يتفقوا على مصطلح واحد يعبر عن رؤيتهم
للبناء الفكرى والاجتماعى القادر على تحقيق
العدل فاختار البعض مصطلح العدالة
الاجتماعية وذهب البعض إلى الاشتراكية
الإسلامية فى حين اكتفى البعض
بالتكافل ، رغم ذلك فإنهم فى مجموعهم
متفقون على أمر أساسى هو ضرورة قيام
سياسة إسلامية للمال واضحة لا لقاء بينها
وبين الرأسمالية لأن « الحطام البشرى الذى
يعدّ بالملايين (فى بلاد المسلمين)
لا يتسنى له الشعور بالمقدسات لأنه
مشغول بشعور الجوع والحرمان » .

إن جهود مجموعة المرحلة الثانية من
تناولوا مسألة العدالة الاجتماعية إسلاميا
سوف تبقى هامشية ذلك أن عموم
القيادات السياسية والدينية الإسلامية
سوف تقاومها بهدوء فسوف تتجاهل هذه
الأطروحات مقابل تركيز التناول التقليدى
للمعطيات الاجتماعية ومقابل انتشار
الشعارات الكلية من مثل الحاكمية لله
والحكم بالقرآن وتجهيل المجتمع .

وواضح أن وراء هذا التوجه جملة
اعتبارات منها ما يتعلق بالفكر الدينى

أن تشرع الملكيات والثروات جميعا وتعيد
توزيعها على أساس جديد ولو كانت هذه
الملكيات قد قامت على الأسس التى يعترف
بها الإسلام ونمت بالوسائل التى يبررها .
(معركة الإسلام والرأسمالية) .

وبناء على هذا التوجه يبين مصطفى
السباعى فى « اشتراكية الإسلام » ثلاثة
قضايا كبرى تميز بها عن بقية جماعته
وهى : ١ - التأمين . ٢ - تحديد
الملكية الزراعية . ٣ - حقوق العمال .

وخلاصة رأيه فى ذلك أن المشكلة
الاجتماعية فى الإسلام لا تقوم على الصدقة
بل تقوم بتشريع قوانين ضامنة للتكافل
الاجتماعى وليست متروكة لرغبة الفرد
الذى قد لا يبال كثيرا بفقر الآخرين
وحاجتهم .

وفى هذا الخصوص يدعو السباعى إلى
اعتبار أن الملكية الفردية وظيفة اجتماعية
يمكن أن تستمر فى حدود الاعتدال
وتسحب عند حصول أى خلل انطلاقا من
قاعدة الحَجْر على السفهاء ومن حديث :
« الناس شركاء فى ثلاث : الماء والكلاء
والنار » . لذلك يبنى تأمين الصناعات
والمرافق العامة والأرض وما شابهها بعد
استشارة الخبراء الاقتصاديين
والاجتماعيين . أيضا يرى أنه لا بد من
تحديد الملكية الزراعية سدا للذرائع ورفعاً
لكرامة الفلاحين وتحقيقاً لحاجياتهم
الأساسية . أما العمال فالسباعى يعتبر أن
القرآن كرم العمل واعتبره نعمة فلا بد

السنى الحديث ومنها ما هو سياسى .

فمن جهة نلاحظ أن الفكر الدينى لم يتطور بنفس القدر الذى تطور به الفكر الاجتماعى والسياسى فى البلاد العربية طيلة النصف الأول من هذا القرن - أكثر من ذلك لقد شهد هذا الفكر من جراء التحولات السياسية والاجتماعية انفتاحا وعمقا ليس له نظير فى الأطروحات الدينية التى واصلت منهجيتها التقليدية ونسقتها الانطوائى .

من جهة ثانية فمما زاد الأمر تعقيدا أن عدداً من الأنظمة السياسية العربية ذات التوجه العلمانى حولت خلافتها العقائدية مع الحركات الإسلامية إلى خلافات سياسية انتهت فى الغالب بالتصفية الدموية هذا على الرغم من أنها تبنت جانباً هاماً من الاختيارات الاجتماعية للنخبة الإسلامية التى ذكرناها سابقاً معزولة عن أصولها الدينية مما عمق القطيعة بين تلك الاختيارات وعموم الإسلاميين الذين أصبحوا يقفون بوعى أو دون وعى بجانب القوى المحافظة والمستغلة محاربين الاجراءات التى كانت تهدف تطوير الأوضاع الاجتماعية والتخفيف من العناء اليومى للعامل والفلاح وتقليص التفاوت الطبقي الفاحش .

وهكذا فإننا لا نصل إلى نهاية الستينات حتى نقف على انتكاسة كاملة للفكر الاجتماعى الإسلامى الذى تبرأ منه الإسلاميون السنة واعتمدته أنظمة ثورية غير

إسلامية فى توجهاتها النظرية . ويجب أن نتظر محاولات مفكرين شيعة سوف يواصلون نفس التوجه فى ظروف فكرية واجتماعية أقسى مما عرفه نظراؤهم السنة .

الشيعة ومحاولة تجاوز الانتكاسة :

« لا يكفى أن نعرف من الإسلام مناداته بالعدالة وإنما يجب أن نعرف تصوراتهِ التفصيلية للعدالة ومدلولها الإسلامى الخاص » . هذا هو ملخص مشروع محمد باقر الصدر فى كتابه « اقتصادنا » المنشور سنة ١٩٦٠ وهو الكتاب الذى يواصل فيه مشروع كُتاب المرحلة الثانية (قطب وعودة) فى المسألة الاجتماعية . والذى يقرأ لباقر الصدر يدرك بسهولة أنه لم يكتب كتابه لطائفته الشيعة فحسب فهو رغم تكوينه الشيعى حريص أن يكون خطابه إسلامياً يتجاوز به النعرات الطائفية الضيقة . لذلك فهو مع استشهاده الكثيرة بالمراجع والعلماء الشيعة فهو كثير الاستعمال للمراجع السنية . وباقر الصدر فى هذا المنهج لا يختلف عن نظيره الأيرانى على شريعتى (١٩٣٣ - ١٩٧٧) الذى حرص دوماً على تجاوز الخلافات المذهبية بين السنة والشيعة وهى الخلافات التى لا تخدم فى نظره إلا أعداء الإسلام من استعمار وصهيونية . ويجمع بين الرجلين حرص مشترك على الالتزام بقضايا الإنسان من أجل بناء مجتمع إسلامى جديد خال من التعصب والظلم والتبعية ويتبلور هذا

الحرص في أمرين أساسيين :

١ - الإسلام هو ابتعاد عن السلبية وتحمل للمسؤولية من أجل إيجاد علاقات جديدة عادلة .

٢ - تقديم قراءة جديدة لمسائل دينية ومذهبية في إطار عصرى جديد يمزج بين نصوص التراث وبعض أدوات التحليل الغربية .

وعلى الرغم من أن باقر الصدر وشريعتي اختارا تمشياً تنظيرياً متشابها في أكثر من وجه فلقد كان لكل منهما أسلوبه الخاص في تناول القضية الاجتماعية .

لقد حرص باقر الصدر على مواصلة نفس المسيرة التي سبقه إليها قطب وعودة والسباعي محاولاً إقامة منظومة كاملة تحمل اسم الاقتصاد الإسلامى اعتبر المسألة الاجتماعية إحدى ركائزها الثلاثة .

أما شريعتي فقد تبنى تمشياً يصحح فيه المفاهيم السائدة والحافظات عن الإسلام وتاريخ الشيعة مقيماً كل قراءته الجديدة على البعد الاجتماعى - السياسى ومؤكداً لكل من يقرأه أن العودة للفكر الدينى إنما هى عودة فى الواقع إلى أكثر الأفكار عصرية وأعمقها أصالة .

لذلك تبدو قراءة ما تركه الرجلان مكملة بعضها البعض وإن كانت تمثل نوعاً من النشاط الواضح بالنسبة لعموم الفكر الدينى والاجتماعى الشيعى الحديث فكما أن المؤسسة الدينية ظلت فى إيران متحفظة

من آراء وتحليلات شريعتي حياً وميتاً فإن المراجع الشيعة العراقية اتخذت من أطروحات باقر الصدر الاجتماعية موقفاً مشابهاً .

وسنحاول فيما يلى تلخيص أبرز أفكار الرجلين فى نقاط رئيسية نجعلنا ندرك سبب المخاوف الرسمية الشيعة مما تركه المفكران :

(أ) باقر الصدر والاقتصاد الإسلامى :

يهدف باقر الصدر إقامة منظومة كاملة باسم الاقتصاد الإسلامى تقوم هيكلتها على عناصر ثلاثة : ١ - مبدأ الملكية المزدوجة . ٢ - تحديد الحرية الاقتصادية . ٣ - مبدأ العدالة الاجتماعية .

* ففى خصوص المبدأ الأول يعتبر باقر الصدر أن المجتمع الإسلامى - خلافاً للمجتمعات الرأسمالية والاشتراكية - لا يقر بشكل واحد للملكية فلا هو يتفق مع الرأسمالية فى أن الملكية الفردية هى الأصل ولا مع الاشتراكية فى أن الملكية العامة هى الأساس بل يتبنى أشكالاً مختلفة للملكية فى وقت واحد فهناك الملكية الخاصة والملكية العامة وملكية الدولة ويعتبر أن لكل شكل من هذه الأشكال حقل خاص يعمل به ولا يعتبر شيئاً منها شذوذاً أو استثناءً أو علاجاً مؤقتاً .

* يعتبر أن العمل هو الأساس الرئيسى للملكية الخاصة وإن كل الثروات التى لم تتدخل يد البشرية فيها انشاءً وتركيباً

متحرك هو عنصر منطقة الفراغ وبيد الحكومة أن تكيفه وفق الظروف والأدلة التشريعية .

ولقد وجد هذا المشروع انتقاداً شديداً من قبل اليساريين العرب بتهمة أنه يهدف ارضاء أوسع الجماهير الممكنة دون اعتناء بمعقولة الانتاجية وسلامة الدورة المالية وأنه يقوم في جزء هام منه على المساعدات المالية والتسهيلات البنكية رغم ما تؤدي إليه من تضخم رهيب تصعب السيطرة عليه . لكن هذا لم يقلل من أهمية المشروع باعتبارها مرحلة جديدة في الفكر الاجتماعي الإسلامي بهدف الخروج من طور الشعارات العامة والدخول في طور بناء الدولة الإسلامية . لكن هذا التوجه سوف يقابل باستمرار بفكر ديني محافظ ومرتبط ببناء اجتماعي طبقي حريص أشد الحرص على مصالحه وامتيازاته .

(ب) على شريعتي والتشيع الأحمر :

يتفق مؤرخو الثورة الإيرانية على اختلاف مشاربهم على أن « شريعتي » كان من خلال كتبه ومحاضراته وبحوثه أحد الرموز البارزة الذين أقاموا الجسر بين الأطروحات الدينية والجيل الجديد من أبناء الجامعات وأبناء الطبقة الوسطى فغن طريق ما تركه هو وباقر الصدر (اقتصادنا - فلسفتنا) وبنى صدر (الاقتصاد التوحيدي) استوعب المثقفون الشبان خاصة الأطروحات الدينية خاصة في المجال الاجتماعي والسياسي وفي فترة كانت إيران

كالأرض الزراعية والمعادن والثروات الطبيعية فلا يجوز بحال أن تدخل في الملكية الخاصة ويميز من هذا أن كل من أحيا أرضاً ميتة أصبحت من حقه ما لم يعمل فيها بناء على النصوص الشرعية التي تجعل للفرد الخلافة في الأرض والتي تخضع الملكية لمتطلبات هذه الخلافة .

* العدالة الاجتماعية في نظر باقر الصدر تقوم على أساس الكفاية فيجب على الدولة الإسلامية أن توفر للفرد الكفاية كماً ونوعاً بحسب ظروف المجتمع ويدخل في ذلك سائر الحاجات السائدة في المجتمع الإسلامي تبعاً لمستوى المعيشة العام ، فالمال يجب أن يكون متداولاً بين عموم أفراد المجتمع أي أن يعيش الجميع مستوى واحداً من المعيشة مع الاحتفاظ بدرجات داخل هذا المستوى الواحد فالاختلاف ليس طبقياً قائماً على تناقض كلي بل هو تفاوت في الدرجة فقط .

* أن مبدأ تدخل الدولة في الحياة الاقتصادية أساسي لكن الاختلاف في مساحة هذا التدخل ويعتبر باقر الصدر أن هذا التدخل ضرورة ملء ما سماه منطقة الفراغ في التشريع وهذه المنطقة حتمية في رأيه لأنها تشكل ضماناً صلاحية التشريع الإسلامي بشكل متواصل يتناسب مع الظروف الحياتية المتطورة فها أن التشريع نظرية صالحة لجميع العصور كان لابد لاعطاء الصورة هذا العموم والاستيعاب أن ينعكس تطوّر العصور فيها ضمن عنصر

هى معركة مثارة من أجل الهاء المسلمين
عن معركة الإسلام ضد الاستعمار
والإسلام ضد الصهيونية - إنها معركة
تطرح قضية اغتصاب « فذك » (أرض
كانت لفاطمة يعتبر الشيعة أن أبا بكر
انتهبها منها) لتلهى المسلمين عن اغتصاب
فلسطين .

★ فى مؤلفه « اسلام شاسى » (معرفة
الإسلام) يشرح شريعتى مسيرة الإسلام
الأولى فىرى أن الإسلام الذى جاء مكمل
للرسالات الأخرى ومتوصلا معها كان
دين الفقراء والمستضعفين لقد كان ثورة
المضطهدين والعبيد ضد السادة من قريش
وأغنياء الجزيرة . فهو دين يهتم بالدنيا
والآخرة ويمنح تصوراً شاملاً للحياة
الاجتماعية والاقتصادية . إنه يشكل
ايدىولوجية جديدة تماماً قادرة على تحرير
الرازين تحت حكم الأكاسرة والقيصرة
ومختلف المستبدين والطواغيت .

★ أما التشيع فهو عنده مسألة اجتماعية
أساساً إنه حصيلة الصراع داخل قريش
ذاتها بين الفقراء والعبيد والمستضعفين
الذين تمسكوا بالإسلام منذ البداية سلاحاً
لتحررهم وانعتاقهم وبين سادة قريش
وأغنيائهم الذين حاربوا الإسلام منذ البداية
ولم يتموا إليه إلا مرغمين . لقد قضى على
٢٣ سنة فى جهاد المستكبرين ومن أجل
اعداد الثورة و ٢١ عاما بعد وفاة الرسول

تمر فيها بتحولات اجتماعية هامة بدأت مع
حركة محمد مصدق فى الخمسينات ثم
دعماً النظام الحاكم طيلة الستينات
والسبعينات بمزيد من الانفتاح على الغرب
وتحطيم مؤسسة الجيش واعطاء حصانة
خاصة للرعايا الأمريكان مع تعميق
التغيرات الهامة فى البنية الاجتماعية
والاقتصادية لايران صاحب هذا المحسار
كبير للحركة اليسارية والشيوعية الايرانية
مما أتاح للأطروحات الدينية أن تصبح
عنواناً للتمسك بالأصالة وسياساً يحمى
الاستقلالية وايدىولوجية معبئة فى الكفاح
الوطنى المناهض للسيطرة الأجنبية .

هكذا وجد شريعتى أو « معلم الثورة »
كما يدعى من قبل أنصاره مجالا رحبا
للتحرك على الصعيد ايدىولوجى الفكرى
خارج كل التنظيمات السياسية التقليدية .

ومن يطالع جملة أفكاره يلمس مدى
الاتفاق المنهجى الذى يجمع بينه وبين باقر
الصدر فى ضرورة طرح قراءة جديدة
للإسلام - عقيدة وشرعية - تحتل فيها
المسألة الاجتماعية بعداً رئيسياً على عكس ما
كان يدعو إليه قسم من الجهاز الدينى
الشيعى الراغب فى المحافظة على « حياة »
المؤسسة الدينية وعدم تورطها فى النزاعات
السياسية والاجتماعية - ونستعرض فيما يلى
أهم مواقف « شريعتى » فيما أسماه هو
بنفسه التشيع الأحمر المناهض للتشيع
الأسود الداعى للاستسلام والتبعية .

★ إن المعركة المثارة بين الشيعة والسنة

تلخيصه في أمرين رئيسيين :

١ - إحياء الإسلام كنظرة للعالم -
أو أيديولوجيا - تحدد موقفا من القضايا
المعاصرة وتضع أسسا ومعايير لبحثها .
وأهم القضايا التي يركز عليها « شريعتي »
هي : الاستعمار - الديمقراطية -
الاشتراكية - التخلف - التغرب -
انحلال القيم الأخلاقية .

٢ - أن هدف هذا الاحياء هو إقامة
مجتمع الأمة حيث يمتزج الشعب بالقيادة
فلا ليرالية ضائعة ولا دكتاتورية متسلطة
ولا قائد شبه إله - إنه المجتمع الذي يقوم
على أساس الكتاب والميزان والحديد حيث
استمرارية القيادة مرهونة بالالتزام بالمبادئ
وبعملها نحو إزالة الفروق والراتب ونحو
توحيد البشر على جميع الأصعدة .

هذه هي محاولة « شريعتي » التي تمثل
مع محاولة باقر الصدر الاقتصادية عملا
متكاملا هما بمثابة الوجهين لمسألة واحدة
هي التنظير للتحرر الاجتماعي للإسلام
الحديث . ولقد وجدت محاولة الرجلين
الأثر الذي أراداه بالخروج خارج الفضاء
الشيوعي مما حقق انتشاراً لكتبيهما في
صفوف عدد من المثقفين السنة غير أن هذا
لا يجب أن يخفى عنا محدودية هذا الانتشار
بالنظر لاختلاف الاطار المرجعي الشيوعي في
قضايا رئيسية عن الاطار السنّي

سكت خلالها على الخلفاء الثلاثة من أجل
وحدة المسلمين ثم كرس السنوات الخمس
الأخيرة من حياته في محاولة تطبيق العدالة .

* إن كان شريعتي يتحدث عن
الإسلام بأنه دين المستضعفين وأن الله هو
رب المستضعفين فإنه لا يختصر الإسلام في
صراع طبقي أى كنضال طبقة ضد أخرى
إن الإسلام بدأ كصراع طبقي وحركة كان
الفقراء أساسها لكن أفقها كان إنسانيا
وعالميا . إن المستضعفين قاموا بالثورة من
أجل البشرية لا من أجل الطبقة لذلك
فلا بد من مقاومة كل عودة لتحكم طبقة
معينة . إنه بذلك يرفض الصيغة الاشتراكية
الحديثة للثورة وللصراع الطبقي ويفسر
الانقسامات الاجتماعية عبر التاريخ بأنها بين
قطبين : قطب يمثله ثلاثي : الملك والذهب
والمسبحة ، وقطب يمثله ثنائي الله والناس
في إطار مجتمع لا طبقي عبّر عنه القرآن
بمصطلح الأمة . إن شريعتي يناضل من
أجل مجتمع لا طبقي - هو الأمة - يتحرر
فيها المستغل والمستغل ويرتقى الإنسان
ليصبح « خليفة الله » بعد أن تزول مظاهر
الشرك في المجتمع بإقامة نظام اجتماعي قائم
على العمل وملكية الشعب وقائم على
الأخوة التي هي أهم وأعلى من مفهوم
المساواة .

- إن مشروع « شريعتي » يمكن

يكون وكان السؤال : هل كل ما حصل ويحصل أمر اجبارى لا حيلة للإنسان فيه ؟ أم أنه اختيار من الإنسان وتعبير عن قدرته ؟ وكان جواب المعتزلة باثبات حرية الارادة الإنسانية وتنزيه الله عن الظلم والاكراه لأنه عدل حكيم لا يأمر بالقبح ولا ينهى عن الحسن .

طرح قضية العدل في القدم كانت مرتبطة بالله لكنها كانت استجابة لأوضاع إنسانية وصراعات سياسية . وفي العصر الحديث فإن اشكالية العدل أصبحت مقترنة بالإنسان أساسا لمواجهة التحديات السياسية والاجتماعية الحادة التي عرفها المسلمون طيلة هذين القرنين . إن محرك مسألة العدل ظل واحداً في الماضي والحاضر لكن طرق التعبير عنه اختلفت ففى حين ارتبط موضوع العدل بالله في القديم نظرا لأولوية التوحيد في تلك المجتمعات ونظرا للتركيبية الاجتماعية والفكرية لها ، نجد أنفسنا اليوم نربط بين العدل ومشاكل الإنسان المادية والاجتماعية أساسا نظرا للتحويلات التي طرأت على فهمه للدين من ناحية وعلى تعقيد بنيته الاجتماعية والاقتصادية من ناحية أخرى .

بذلك سوف يقع التركيز على مشاكل المال وتوزيع الثروة والاصلاح الزراعى وما شابهها من قضايا طيلة المراحل الثلاث

لكن أهمية المحاولة الشيعية تكمن في فتحها لأبواب أغلقت أثر ما حرره قطب وعودة والسباعي ، ومثل هذا المسعى يحرص عليه عدد من الكتاب الإسلاميين العرب من مثل فهمى هويدى وفتحى عثمان وحسن حنفى وهى محاولات - على اختلافاتها في بعض الجوانب تقترح المواصلة بالفكر الاجتماعى الإسلامى من المواقع التي توقف عندها في الستينات مستفيدة من انتشار ظاهرة « الصحوة الإسلامية » التي كادت أن تعم البلاد العربية والتي تبدو في أشد الحاجة إلى تنظير يحولها من المد العنيف إلى الانتماء الواعى إلى قضايا الإسلام المعاصرة ومن أبرزها وأهمها قضية العدل الاجتماعى .

خلاصة :

لقد اقترن مصطلح « العدل » الذى ظهر في الفكر الإسلامى مع فلسفة المعتزلة الدينية (القرن ٢ هـ / ٩ م) بالله . وتركز على أبعاد كل التصورات التي تنافى الاعتقاد بعده . لكن مسألة العدل وإن كانت فرعا عن التوحيد فإنها جاءت أثر مواجهة لقضية عملية وسياسية . لقد اهتز الضمير الإسلامى من جراء الاجراءات السياسية الدامية بين الصحابة والتابعين منذ منتصف القرن الأول واستمر بعد ذلك على أشد ما

الحديثة للفكر الاجتماعي الإسلامي وهو ما
يعبر عن وعى نام بروح العصر والتفاعل
مع هذه الروح حسب ما تمليه العقيدة
الإسلامية .



—

.

—

.

7

.

—

.

.